

January 2016

Humanismo

Iván Ramón Rodríguez Benavides

Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de La Salle, Bogotá, ivrodriguez@unisalle.edu.co

Hernando Arturo Estévez Cuervo

Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de La Salle, Bogotá, hestevez@lasalle.edu.co

Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/ruls>

Citación recomendada

Rodríguez Benavides, I. R., y H. Estévez Cuervo (2016). Humanismo. Revista de la Universidad de La Salle, (70), 89-100.

This Artículo de Revista is brought to you for free and open access by the Revistas de divulgación at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Revista de la Universidad de La Salle by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

Humanismo



Iván Ramón Rodríguez Benavides*
Hernando Arturo Estévez Cuervo**

■ Resumen

En este artículo se plantea una reflexión filosófica en torno al humanismo. En primer lugar, se propone una breve indagación con respecto al origen romano del humanismo, después se presenta la concepción más aceptada de humanismo de la modernidad, la concepción de Kant. En tercer lugar, seguimos dos críticas al humanismo (Marx y Heidegger), en cuanto nos permiten sopesar la propuesta de Kant, puesto que devino la comprensión del humanismo del romanticismo, y finalmente, se plantea la pregunta por el humanismo en la contemporaneidad. En el centro de esta pregunta está la idea de que el avance histórico es un fin en sí mismo, y el tiempo, con sus principios, se presenta como un avance natural e ineludible. ¿Qué es ser contemporáneo?, fue la pregunta que sirvió de hilo conductor para Giorgio Agamben y desde donde se despliega una última reflexión con relación al humanismo.

Palabras clave: humanismo, virtudes, ser, educación, subjetividad.

* Licenciado en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, Colombia. Magíster en Filosofía de la Universidad de los Andes, Colombia. Profesor de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de La Salle, Colombia. Correo electrónico: ivrodriguez@unisalle.edu.co

** Bachelor of Arts, Purdue University, Estados Unidos. Master of Liberal Studies, Indiana University, Estados Unidos. Doctor en Filosofía, Depaul University, Estados Unidos. Decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de La Salle, Colombia. Correo electrónico: hestevez@lasalle.edu.co

Breve dilucidación entorno al origen

El humanismo empezó en el siglo XVI como un movimiento cultural europeo, más exactamente italiano, que tenía pretensiones de recuperar el conocimiento grecolatino, pues se consideraba que el mundo grecolatino albergaba el conocimiento de lo específicamente humano. Entre todos los autores romanos consultados por los italianos del Renacimiento, Cicerón adquirió un lugar especial; de hecho, suele plantearse que él acuñó, en latín, el concepto de *humanitas*, con el cual se entiende que la cultura completa las cualidades naturales del hombre, y de esta forma lo hace humano,¹ o como lo explica Heidegger: “El *Homo humanus* se opone al *Homo barbarus*” (2000, p. 4). En esa recuperación de la humanidad olvidada o perdida, también se consideraban unas prácticas, unos modos propiamente humanos que contribuían a que, desde la humanidad, todos vivieran mejor.

Lo que empezó como un proceso filológico de recuperación del conocimiento, se convirtió en un proyecto educativo. En este sentido, el humanismo descubrió la importancia de educar y formar las capacidades del hombre, pues de otra forma, el hombre permanecería en un estado intuitivo o meramente natural. Desde esta perspectiva educativa, nuevamente el estudio de las obras, especialmente de los discursos de Cicerón, ofrece fundamentos pertinentes, pues como nos explica Arbea (2002), “La *humanitas*, para Cicerón, es la cultura humana, la formación integral del hombre, en su dimensión tanto intelectual (*paideía*) como moral (*philanthropía*), ganada a través de una educación adecuada”.

Entonces, podemos pensar que un rasgo común que se ha conservado en las distintas concepciones del humanismo, desde sus primeras formas en la Roma antigua, en los estudios de la Italia renacentista, hasta en los humanismos del siglo XX, radica en que se lo asume como la tarea de dar “forma verdaderamente humana a las disposiciones naturales del hombre” (Gadamer), y que

¹ Suelen citarse dos discursos de Cicerón en los que se puede ver esta concepción de humanidad: *La defensa de Sexto Rocio Amerino* (1995) y un segundo discurso, que se considera equiparable en calidad a la *Iliada* o a la *Odisea*, *La defensa de Archia* (1994).

para lograr este objetivo es pertinente la formación. Además, el humanismo, en cuanto que superación del estado natural del hombre por medio de la educación y la cultura, también tiene una consecuencia ética, pues el distanciamiento de sí, de sus instintos naturales que logra el hombre por medio de la formación o la educación, tiene como fin que sea capaz de vivir junto a otros hombres. En consecuencia, otro de los objetivos del humanismo es la habilitación de los hombres para que puedan vivir en comunidad, pero esto solo es posible cuando el hombre es capaz de romper con la inmediatez de sus pulsiones.

Pensemos en lo desagradable que podría ser compartir una cena junto a quienes dan rienda suelta a todas sus reacciones biológicas, sin la menor contemplación del efecto que esto podría suscitar en los demás comensales. Para que no sea así, se requirió la educación, la crítica y la transformación de las prácticas. Entonces, el humanismo propone no solo la recuperación de un conocimiento olvidado, sino también la práctica de unos comportamientos que consideren, no solo el propio bienestar, sino también el bienestar de los demás. Aunque el ejemplo es burdo, si lo extrapolamos a situaciones de orden más político como la deliberación, una formación humanista supondría que los hombres están habilitados desde la retórica para la deliberación, es decir, para exponer sus argumentos, escuchar los argumentos contrarios y entrar en una franca discusión que conduzca a un verdadero acuerdo, sin pretender imponer unilateralmente el propio punto de vista. En este sentido, puede comprenderse el humanismo como una propuesta que, a partir de la Revolución Francesa, se concebirá como ética y que verá en los derechos humanos su concreción más evidente.

Humanismo filosófico

La filosofía también se ha planteado la reflexión en torno al humanismo. De hecho, en la Ilustración este tomó de la filosofía uno de sus fundamentos más potentes, y quizás quien más aportó a su fundamentación fue Kant, quien con sus reflexiones morales, tanto en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como con la *Crítica de la razón práctica*, obtuvo la comprensión de la dignidad como fundamento de la humanidad.

La segunda formulación del imperativo categórico con la que Kant, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, exige obrar “de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio” (2012, p. 167), se constituye en el fundamento racional de la dignidad humana, puesto que el reconocimiento del otro como ser humano se da en cuanto que ser racional. Por esta razón, para Kant la consideración de lo humano supone conferir una atención muy cuidadosa del otro, pues sabe que la menor mentira, se constituiría en la vulneración de la dignidad del otro, ya que, desde la racionalidad de Kant, la mentira desconoce al otro en cuanto que ser racional, y al desconocer su carácter racional, entonces estaría vulnerando su dignidad, su humanidad. En este sentido, el humanismo comienza a concebirse como un referente de comportamiento común a todos los hombres, y desde entonces se comprende, como lo explica Ingram, como “*the notion that there exists a universal moral core common to humanity*” (2006, p. 242).²

La apelación a la razón como fundamento de la dignidad del hombre permite a Kant establecer un criterio universal para concebir, *a priori*, a todos los hombres como libres e iguales. No obstante, lo que parecía ser la clave para comprender la humanidad del otro de una forma universal, sin apelar más que a la razón, fue sometido a crítica por otros filósofos que consideraban otras condiciones del hombre como determinantes de su humanidad, o que pensaban que la apelación a la razón no era suficiente para mover la voluntad. Tanto en el siglo XIX como en el XX, las principales críticas al humanismo fundado en la razón práctica se relacionan con el carácter metafísico que adquiere el humanismo con Kant. Examinaremos algunas de las más representativas.

La crítica de Marx

Marx cuestiona el humanismo *a priori*, pues para él, en cuanto se acude a la razón como criterio para determinar y comprender la humanidad de los demás, se incurre en un idealismo, pues —como lo explica Kosik—, en primera instancia, el

² La noción que existe un núcleo moral universal común a la humanidad (traducción libre).

hombre no es un sujeto cognoscente, *una mente pensante que enfoca la realidad de un modo especulativo*, sino actuante, es un individuo histórico que despliega su actividad práctica con respecto a la naturaleza y a los hombres. Por eso, la realidad en aquella primera instancia no es una representación, en cambio, se presenta como el campo en que ejerce su actividad práctico-sensible y sobre cuya base surge, en segunda instancia, la intuición práctica inmediata de la realidad. De ahí que Marx piense que si solo se concibe al hombre desde una perspectiva especulativa, es decir *a priori*, la humanidad será una mera abstracción. Ingram es aún más fuerte en este sentido, pues sostiene que para el Marx maduro "*humanity is an unreal abstraction that masks real conflicts*" (2006, p. 243).

En cuanto a los derechos humanos como concreción de la humanidad, para Marx es un misterio que los derechos humanos de la Revolución Francesa exalten el individuo liberal; no entiende cómo los intereses particulares de una minoría pueden pasar por los intereses universales de todos los hombres. Resuelve el misterio en cuanto entiende que en el régimen anterior a la Revolución Francesa, el hombre egoísta era el fundamento de esa sociedad, y que es él quien realiza la revolución política, y quien define los derechos humanos; él se presenta a sí mismo como premisa natural, y por consiguiente Marx se opone a los derechos humanos, puesto que en lugar de contribuir a la emancipación humana, producen lo opuesto, su deshumanización.

Sin embargo, esto no implica que esté en contra de la consideración de lo humano, sino que se opone a una consideración especulativa de lo humano, puesto que asume lo humano, no como algo dado, sino como un proyecto de realización y de constante realización del hombre, que se alcanza mediante la praxis, y no solo mediante la especulación. De acuerdo con Fernández Buey, se puede entender esta propuesta humanista de Marx como un humanismo positivo, es decir, "un humanismo basado en una antropología realista, que atiende a lo que han sido y son las necesidades materiales de los hombres a lo largo de su evolución" (1999, p. 114).

La crítica de Heidegger

Heidegger piensa que el humanismo planteado por Kant responde a los intereses de la modernidad por constituir una nueva subjetividad, y de esta forma se instituye una metafísica de la subjetividad. De hecho, en su carta sobre el humanismo se pregunta si es necesario, “¿O acaso no es evidente el daño que provocan todos esos títulos? Es verdad que ya hace tiempo que se desconfía de los ‘ismos’” (2000, p. 2). Además, y podríamos decir que es significativo que en este aspecto coincida con Marx, no está de acuerdo con la concepción pura de lo humano en Kant, porque este punto de partida impide pensar el ser, pues lo supone ya dado, y la reflexión que impide o no se plantea la pregunta por el ser, nos explica, se denomina metafísica.

Sin embargo, eso no significa que no esté de acuerdo con la reflexión en torno a la humanidad, en su carta es claro que está plenamente de acuerdo, y lo podemos ver en cuanto suscribe la definición general de humanismo que hemos planteado desde el comienzo de este artículo. Así, para Heidegger el humanismo es: “meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no-humano, ‘inhumano’, esto es, ajeno a su esencia” (2000, p. 3). Pero el gran error que encuentra en todos los humanismos propuestos, incluso desde el de los romanos, reside en que parten del conocimiento de la esencia de lo humano como premisa, en lugar de plantearse la pregunta por la esencia de lo humano, y esto ha hecho que aún si a lo largo de la historia se ha presentado una amplia reflexión y discusión en torno a lo propio de la humanidad, “El ser todavía está aguardando el momento en que él mismo llegue a ser digno de ser pensado por el hombre” (p. 4).

Ahora bien, y en este aspecto también podemos encontrar un paralelo con Marx, Heidegger cuestiona que la afirmación del ser como algo dado reduce al hombre a la condición de ente, pues ello supondría que su esencia está dada desde el origen del hombre y de una manera definitiva, pero al concebir la esencia del hombre de esta manera, Heidegger concluye que no se lo concibe en cuanto que humano, sino que se lo reduce a su condición de *animalitas*: “procediendo así, el hombre queda definitivamente relegado al ámbito esencial

de la *animalitas*" (2000, p. 5). Por esta razón, para Heidegger la verdadera consideración de lo humano empezará cuando, por un lado, no se parta del supuesto del conocimiento de la esencia del hombre, sino que se plantee la pregunta por la esencia, y por otro lado, no se asuma esa esencia como algo dado, sino que se comprenda que lo humano es el despliegue del ser en el tiempo.

Humanismo y contemporaneidad

La pregunta por el humanismo en la contemporaneidad se inscribe en el presente, y a su vez nos remonta a los momentos históricos que nos permiten situarnos en el correr del tiempo. En el centro de esta pregunta está la idea de que el avance histórico es un fin en sí mismo, y el tiempo con sus principios se presenta como un avance natural e ineludible. ¿Qué es ser contemporáneo?, fue la pregunta que sirvió de hilo conductor para un curso de filosofía que Giorgio Agamben dictó en el Instituto Universitario del programa de Arquitectura de Venecia, y es una pregunta que trasciende las disciplinas académicas, pues anticipa la necesidad de tomar posición con respecto al presente, es decir, aceptar que se pertenece irrevocablemente a un presente del cual no se puede escapar.

Así mismo, la pregunta que se plantea Agamben sugiere que, además de adentrarnos en el instante presente, simultáneamente debemos tomar distancia del presente, pues la pregunta por el presente solo se puede mantener fija a través "de un desfase y un anacronismo". Este desfase temporal implica que para hacernos la pregunta por lo que significa ser contemporáneo, es necesario superar el sentimiento trágico que surge de pensar que otros tiempos fueron mejores. En palabras de Agamben:

Esta no-coincidencia, esta desincronía, no significa, naturalmente, que contemporáneo sea aquel que vive en otro tiempo, un nostálgico que se sienta más en casa de Atenas de Pericles o en la París de Robespierre y del marqués de Sade que en la ciudad y en el tiempo que le fue dado vivir. Un hombre inteligente puede odiar a su tiempo, pero entiende en cada caso pertenecerle irrevocablemente, sabe de no poder escapar a su tiempo. (2008, p. 1)

Una vez situados en la actualidad de una manera 'intempestiva', Agamben propone una metodología que nos permite acercarnos a la contemporaneidad, así como articular aquellas condiciones necesarias que hacen posible, no solo saber qué es ser contemporáneo, sino cómo actuar desde la contemporaneidad. Para este autor, "contemporáneo es aquel que mantiene la mirada fija en su tiempo, para percibir no sus luces, sino sus sombras". Las sombras, las tinieblas a las que se refiere, son más que una simple metáfora para centrar la atención en aquellos espacios donde la luz es solo reflejo; las sombras son también la otra perspectiva o la otra narrativa que no depende de las grandes luces que cada época propone para definir su gloria y sus logros. De acuerdo con Agamben, ser contemporáneo requiere también una actitud académica, retrospectiva e intelectual, regida por una valentía que hace que las sombras de la actualidad incumban y constantemente interpelen el presente del que no se puede huir.

El texto de Agamben, a pesar de su brevedad, es rico en apreciaciones morales y políticas, pues es un llamado a observar los tiempos actuales y actuar con urgencia en la transformación de las condiciones del presente:

[...] no es solo quien, percibiendo la sombra del presente, aprehende la luz invendible; es también quien, dividiendo e interpolando el tiempo, está en condiciones de transformarlo y ponerlo en relación con los otros tiempos, leer en él de manera inédita la historia, "citarla" según una necesidad que no proviene en absoluto de su árbitro, sino de una exigencia a la que él no puede dejar de responder. (2008, p. 5)

Heidegger está en la sombra de la contemporaneidad, y es el resplandor de sus aportes al pensamiento occidental, lo que le permite retomar desde el discurso filosófico el tema del humanismo, con la intención de superar los límites del Renacimiento. Para Agamben, la sombra sobre el pasado es a la vez un potencial que ilumina el camino y se convierte en capacidad para responder y comprender el pasado. El humanismo, como componente del Renacimiento, centró su discurso en el encuentro entre las preguntas perennes de la filosofía y los temas y estilos literarios, haciendo énfasis en el estudio de la humanidad, para así exaltar la retórica, la poética, la historia, la filosofía moral y la política. El humanismo, para Sartre y para Heidegger, debe entonces mirar hacia el futuro,

y su mirada desde la sombra permite una comprensión y un entendimiento del ahora. La pregunta por el humanismo hoy requiere reconocer la realidad actual, y por ende, situarnos desde la historia del pensamiento occidental sin titubeos teóricos, pero con posturas claras que descentren la modernidad y sus apegos a lógicas donde el ser humano es la determinación histórica.

El humanismo como tema filosófico ha producido dos grandes textos que reflejan por qué ha sido y sigue siendo un tema de interés para la filosofía y la academia; a pesar de la trayectoria histórica que el concepto ha recorrido. Heidegger en su texto *La carta sobre el humanismo*, escrito en 1947, señala que el actuar humano pertenece a la esencia del ser y es su verdad. Inicialmente, propone liberar al lenguaje de las humanidades de la tendencia interpretativa del pensar metafísico, que se ha adueñado de la esencia y, por ende, de la práctica propia del ser.

A partir de una crítica a los 'ismos' de la época, Heidegger sitúa la esencia del ser en su ex-sistencia y rechaza cualquier otra interpretación histórica de tal esencia:

Marx exige que se conozca y reconozca al "ser humano". Y él lo encuentra en la sociedad. Para él, el hombre "social" es el hombre "natural". En la "sociedad" la "naturalidad" del hombre, esto es el conjunto de sus "necesidades naturales" (alimento, vestido, reproducción, sustento económico), se asegura de modo regular y homogéneo. El cristiano ve la humanidad del ser humano, la *humanitas* del homo, en la delimitación frente a la *deitas*. Desde la perspectiva de la historia de la redención, el hombre es hombre en cuanto "hijo de Dios" que oye en Cristo el reclamo del Padre y lo asume. El hombre no es de este mundo desde el momento en que el "mundo", pensado de modo teórico-platónico, es solamente un tránsito pasajero hacia el más allá". (2000)

Para Heidegger, estos distintos tipos y formas de pensar el humanismo desde la modernidad, son determinaciones del ser humano que impiden una relación del ser con su propio humanismo. Es decir, cualquier intento de pensar el ser en su sentido ontológico queda supeditado a formas metafísicas que

predeterminan su quehacer y niegan la posibilidad de enfrentar nuevos paradigmas que lo liberan de la luz enceguedora de la tradición.

La ex-sistencia, según Heidegger, confronta al individuo desde y para su esencia, pues lo invita a prestar atención a la esencia del ser que lo supere del paradigma *animalitas* y *humanitas*: “en principio, siempre se piensa en el homo *animalis*, porque muchos que se ponga al animal a modo de *animus sive mens* y en consecuencia como sujeto, como persona, como espíritu”. La consecuencia inevitable de esta nueva postura filosófica con respecto a la humanidad del ser humano, es que “la metafísica piensa al hombre a partir de la *animalitas* y no lo piensa en función de su *humanitas*” (Heidegger, 2001, p. 27). Este llamado a centrar la esencia del ser en su existencia humana, es también un llamado a repensar la tradición occidental y contemplar nuevas posibilidades para la comprensión de la realidad social y política.

La comprensión de la realidad social y política, de acuerdo con Heidegger, es una reivindicación de estos espacios sociales y políticos, sin embargo, no es una nueva misión social ni política. Es decir, antes de situar a la filosofía en el ámbito social, es necesario pensar qué es la sociedad, sin absolutizar la subjetividad moderna, y por ende, preservar las lógicas modernas de lo que significa Ser en la sociedad. Para Heidegger, los cambios sociales no son suficientes, pero sí es de absoluta necesidad la transformación de la sociedad. Tal transformación conlleva, entonces, un cambio en la representación del mundo, es decir, una nueva esencia del ser humano que plantea una nueva esencia del Ser. Esta nueva esencia requiere un abandono de las ideas de la ciencia y su uso de la técnica, que le impide pensarse a sí misma. Heidegger considera que el humanismo no puede seguir supeditado a los afanes estructurales de la ciencia y su concepción del mundo, que exige una constante cuantificación de la vida del ser humano que se eleve a conceder una transcendencia; así, aboga por un humanismo que no esté amenazado constantemente por la técnica y sus alcances materiales en pos de un desarrollo.

Un humanismo que apoya el crecimiento de la esencia del Ser desde la deconstrucción de la subjetividad, que a su vez establece un sentido del pensar no instrumental. La crítica de Heidegger a la tradición humanista del pensamiento

occidental exige repensar la metafísica e identificar cómo esta ha dado como resultado un entendimiento estrecho y limitado de la acción humana. Sin embargo, Heidegger no quiere abolir la metafísica, pero sí darle una nueva fundamentación, que regrese a la esencia del ser humano, y por lo tanto preservar su *humanitas*. La función de la filosofía es la de corregir y refundar el humanismo de la metafísica en la esencia del ser humano, para así lograr un entendimiento digno de la *humanitas* en el ser humano que eleve el humanismo. En las palabras de Heidegger (2000):

Pero si se entiende bajo el término general de humanismo el esfuerzo por que el hombre se torne libre para su humanidad y encuentre en ella su dignidad, en ese caso el humanismo variará en función del concepto que se tenga de "libertad" y "naturaleza" del hombre.

Heidegger concluye que la filosofía, frente a la crisis actual, es menos filosofía, pero más atención a los actos del pensamiento, pues el pensamiento da luz a la verdad del Ser del ser humano, su *ex-sistencia*. Y esta verdad es la búsqueda de su humanidad, mediante la exaltación de la experiencia de la libertad frente a las condiciones de finitud y de alienación. El llamado de Heidegger es una invitación a pensar posibilidades de vida, sin las restricciones modernas determinantes que predefinen la vida y la sitúan con respecto a paradigmas justificados desde la naturaleza humana y la metafísica tradicional.

El humanismo hoy no se concibe como una condición *a priori* del hombre, o como una condición externa al ser humano, o una reivindicación de valores agotados frente a la fragilidad política de los Estados, en momentos de profundas crisis humanitarias, sociales, económicas y políticas. Sin embargo, es pertinente que la filosofía continúe en su búsqueda de fundamentos humanos que posibiliten y catapulten nuevos imaginarios bajo actuales paradigmas, sin recurrir a la determinación de las posibilidades del Ser y su posición en la sociedad. En cualquier hipótesis, la apelación a la humanidad nos debe hacer capaces, como sugieren los autores citados en este artículo, de vivir juntos, y ante todo, ser capaces de reconocer la humanidad del otro, y en esa medida a comprometernos a evitar cualquier vulneración del Ser.

Bibliografía

- Agamben, G. (2008). *¿Qué es ser contemporáneo?* Recuperado de <https://et-samdoctorado.files.wordpress.com/2012/12/agamben-que-es-lo-contemporaneo.pdf>
- Arbea, A. (2002). El concepto de humanitas en el *Pro Archia* de Ciceron. *Onomazein*, 7, 393-400.
- Cicerón, M. T. (1994). *Defensa del poeta Arquias* (edición latina revisada por Antonio Fontán Pérez). Madrid: Gredos.
- Cicerón, M. T. (1995). Defensa de Sexto Rocio Amerino. En *Discursos V*. Madrid: Gredos.
- Férrandez, B. (1999). *Marx, sin ismos*. Madrid: El Viejo Topo.
- Gadamer, H. (1993). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Heidegger, M. (1969). Entrevista de Richard Wisser difundida el 24 de septiembre de 1969, en ocasión del octogésimo cumpleaños de Heidegger, por la segunda cadena de televisión alemana, ZDF.
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza.
- Ingram, D. (2006). Foucault and Habermas. En G. Gutting (Ed.), *Cambridge companion to Foucault*. University of Notre Dame, Indiana.
- Kant, E. (2012). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.
- Kosik, K. (1967). *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo.